

Araştırma Makalesi

Başvuru: 17.11.2023

Kabul: 03.12.2023

Atıf: Abat, Engin. "Spinoza'da İnsan Zihninin Ebediliği Üzerine," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 313-327. <https://doi.org/10.55256/temasa.1392406>

Spinoza'da İnsan Zihninin Ebediliği Üzerine¹

Engin Abat²

ORCID: 0000-0002-4573-736X

DOI: 10.55256/TEMASA.1392406

Öz

Çalışmamızda, *Ethica*'nın V. Bölümünün 23. Önermesinin merkezinde yer aldığı zihnin/ruhun ölümsüzlüğü/sonsuzluğu başlıkları altında tartışılan önermeler kümesini inceleyeceğiz. 'Önermeler kümesi'nden kastımız; V,20-23 ve V,29-31 arasındaki önermelerin kanıtlamaları, sonuçları ve notları olacaktır. Gerçekleştirmeye çalıştığımız bu inceleme iki bölümden oluşmaktadır: i) yakın okuma yöntemiyle V,23 ve önerme kümesi ele alınacak ve ii) literatürde nasıl tartışıldığını göstereceğiz. İlk bölümde söz konusu önermenin analizini yaparken, sadece metnin içinde kalarak, Spinoza'nın bu önermesini anlamak için sorunu ebediyet kavramı merkezinde sonsuzluk-zamansallık gerilimini öne sürerek ele alacağız. Makalenin ikinci bölümünde, literatürden örneklerle önermenin nasıl tahlil edildiğini betimleyecek ve bu yorumların ışığında büyük güçlük yaratan bu sorunun çözüm zeminini açığa çıkaracağız. Burada öne çıkan bazı yorumlardan hareketle sorunun ölümsüzlük olmadığını iddia ettikten sonra, Spinoza'nın ebedilik kavrayışı merkezindeki okumalara geçmeyi planlıyoruz. Spinoza felsefesinde, deyim yerindeyse, bir infial yaratan V,23'ün ebedilik-zamansallık geriliminin üstünü örten okumalarla değil bilakis bu gerilim temelinde okunması gerektiğini iddia edeceğiz. Böylelikle Spinoza düşüncesinde zaman-süre ve zamansallık gibi mefhumların yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri süreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Sonsuzluk/Ebedilik, Zamansallık, Süre, Zihnin Sonsuzluğu/Ölümsüzlüğü.

On the Eternity of the Mind in Spinoza

Abstract

In our study, we will examine the set of propositions discussed under the headings of immortality/eternity of the mind/soul, of which the 23rd Proposition of Chapter V of *Ethica* is at its center. What we mean by 'set of propositions' is; Propositions V,20-23 and V,29-31 will have proofs, conclusions, and notes. This article we are trying to carry out consists of two parts: i) we will discuss V,23 and the proposition set by close reading method, and ii) we will show how it is discussed in the literature. While analyzing the proposition in question in the first part, we will only stay within the text and address the problem in order to understand Spinoza's proposition by proposing the tension of eternity-temporality at the center of the concept of eternity. In the second part of the article, we will describe how the proposition was analyzed with examples from the literature and, in the light of these interpretations, we will reveal the basis for the solution of this problem, which creates great difficulty. Here, after arguing that the problem is not immortality, based on some of the interpretations that appear first, we plan to move on to readings centered on Spinoza's conception of eternity. We will claim that V,23, which creates an outrage, so to speak, in Spinoza's philosophy, should be read on the basis of this tension, not with readings that cover up the tension of eternity-temporality. Thus, we will argue that notions such as time-duration and temporality in Spinoza's thought need to be re-evaluated.

Keywords: Eternity, Temporality, Duration, Eternity/Immortality of Mind.

¹ Bu çalışma, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı doktora programında yapmış olduğum "Spinoza Felsefesinde Sonsuzluk Kavramı" başlıklı tez araştırmasından hareketle oluşturulmuştur.

² Dr., Bağımsız Araştırmacı. enginabats@gmail.com

Giriş

Spinoza'nın V,23'teki ifadelerine dair geliştirilen yorumlar geniş bir spektruma yayıldığı için, yorumların sınırlandırılması kaçınılmazdır.³ Zihnin sonsuzluğu/ölümsüzlüğü veya sonsuzluk-ölümsüzlük başlıkla- rıyla literatüre göz attığımızda fark edeceğimiz ilk durum, bu temaların Spinozacı sistemin erdemlilik, özgür- lük, Tanrı sevgisi, kutluluk, üçüncü tür bilgi gibi insan varoluşunun “en yüksek” konularıyla birlikte işlendiği olacaktır. Söz konusu önermeler kümesi sanki sadece etik-pratik bağlam içinde tartışılıyor görünür ki, buna dair bir itirazda bulunmak güçtür. Gerçekten de hem önermenin devamı hem de *Ethica*'nın son önermeleri sıraladığımız konularla doğrudan ilişkilidir. Etik-pratik yaklaşımla yapılan okumalara temelden bir itirazımı- zın olamayacağını belirttik, ancak ilgili önermeler, sistemin ontolojik-epistemolojik sınanması olarak da oku- nabilir. Böylesi bir okumayla, sadece sonlu bir kip olarak insana ve sadece insan zihnine odaklanıldığı oranda sistemin tutarlılığını da sorgulayabilme imkânına kavuşmuş oluruz. Bu meseleyi ontolojik-epistemolojik bir bakışla ele almak, sonsuz-sonlu ilişkisinin kuruluşunu sınamak anlamına geldiği kadar hem öz ve varoluş kavramlarına hem de bilgi türleri ayırımına da kafa yormak demektir. Böylece söz konusu önerme kümesinin okunmasındaki strateji, geriye dönük bir biçimde, bizleri sonsuzluk, öz ve varoluş gibi kavramların sonlu varlıktan hareketle yeniden değerlendirmeye teşvik eder. Görüldüğü üzere, bu sınırlandırma ölçütünün de hedefi en kısa yoldan bizi sonsuz-sonlu ilişkisi üzerinden sonsuzluk-zamansallık/süresellik bağlamına taşıma işlevine sahip olduklarını dikkatinize sunuyoruz.

1. V,23: İnsan Zihninin Ebediliği Ne Demektir?

Ethica okumalarında büyük ve bitimsiz tartışmalara neden olan ünlü önerme (V,23) şudur:

“*Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.*”

İnsan zihni insan bedeni ile mutlak olarak yok edilemez; tersine ebedi olan bir parçası kalır.

Kanıtlanma ve Not'a geçmeden önce sadece önermenin kendisinde kalırsak, Spinoza'nın bu önermesine nasıl yaklaşmalıyız? Önermeyi iki kısımdan oluşuyor olarak anlarsak; ilk kısımda, insan zihninin kendi be- deniyle birlikte yok olamayacağını net bir biçimde okuyoruz. Fakat “mutlak olarak yok edilemez” ifadesini nasıl yorumlamak gerekir? Biz bu ibarenin, ilk önce, kaçınılmaz, zorunlu, koşulsuz bir anlam verdiğini dü- şünüyoruz. İnsan zihninin öyle bir yapısı/doğası vardır ki, insan bedeni yok olduğunda “mutlak olarak” yok edilemezdir ya da insan zihninin yapısı/doğası mutlak, kaçınılmaz, zorunlu bir biçimde bedeniyle birlikte yok olup gitmeye direnir. Öte yandan *non potest* ifadesiyle birlikte bu vurgunun işlevi daha açıklık kazanır, çünkü insan zihninin zaten yapabilme kudreti olmadığı bir durum ya da eylemin altının çizildiğini söyleyebiliriz. İnsan zihni bedeniyle birlikte (*cum Corpore*) yok edilemez. O yapısı/doğası gereği bedeni yok olabilirken ken- disini yok olamaz. Böylelikle insan zihninin kaçınılmaz, zorunlu olarak yok edilemeyeceği söylendikten sonra “mutlak olarak” ifadesinin bir diğer anlamına geçmiş oluyoruz. Eğer zaten insan zihni bedeniyle birlikte yok edilemezse, *non potest* zaten bu anlamı veriyorsa, neden “mutlak olarak” diyelim ki?

Bu soru diğer iki çeviride “mutlak olarak”a verilen anlam üzerine düşünmemizi gerektirir: Bütünü, tümünden. İnsan zihni bedeniyle birlikte yok olur ama tamamen, bütünüyle değil. Bu durumda, insan zihni hem yok olabilen hem de “mutlak bir biçimde” yok olamaz bir yapıdadır demek istenir. Gerçekten de cümlemin

³ B. Spinoza, *Ethica*, çev. A. Yardımlı. (İstanbul: İdea, 2009). Spinoza'dan yapılacak alıntılar bundan sonra Spinoza literatüründe alışılmış olduğu biçimiyle, metin içinde verilecektir.

devamında yer alan “(geriye) bir şey kalır/*aliquid remanet*” ifadesi bu anlamı güçlendirmektedir. İnsan zihni, bedeniyle birlikte “tümünden, büsbütün/mutlak olarak” yok olamaz çünkü öyle bir yapıdadır ki, ondan geriye bir şey kalır veya yok edilemez bir şey kalır. O halde önermenin ilk kısmını iki biçimde anlıyoruz; ilkinde, insan zihninin yapısı/doğası “mutlak olarak”, kaçınılmaz, zorunlu bir biçimde; ikincisindeyse, “tümünden, büsbütün” bir biçimde yok edilemez. Başka bir deyişle, insan zihni, hem yapısı/doğası gereği hem de bütünüyle yok edilemezdir. Önermenin ikinci kısmına geçmeden önce ortaya çıkan bazı soru(n)lara değinmek isteriz.

Pekâlâ, insan bedeni bütünüyle ve mutlak olarak yok olan bir doğaya/yapıya mı sahiptir? Şayet durum böyleyse, beden ve zihin ilişkisi bakımından zihnin lehine/özerkliğine dair bir sonuç çıkmaz mı? İnsan zihni her iki anlamıyla da mutlak olarak yok edilemezken beden için de aynı anlamda bir yok oluştan söz edebilir miyiz? Beden tümüyle veya mutlak olarak yok olduğunda zihnin tümüyle veya mutlak olarak yok olmayan parçasıyla ya da zihnin tümüyle veya mutlak olarak yok olan parçasıyla bedenin tümüyle veya mutlak olarak yok olması arasında nasıl bir ilişki vardır? Neden beden mutlak olarak yok olurken zihin böyle bir yok oluştan muaftır?

İşte bu önermenin bu kadar infial yaratmasının nedenlerinden birisi yukarıdaki türden sorular ve türevleridir. Kaldığımız yerden devam etmek için önermenin ilk kısmında vurguladığımız “büsbütün, tümünden” anlamında zihnin “mutlak olarak” yok olamayacağını hatırlatmamız gerekir. Böylece zihnin yapısı/doğası gereği, yani mutlak olarak, hem yok olan hem de yok olamaz bir biçimde parçalı/bir şey olduğunun söylendiğini anlıyoruz. En azından bulunduğumuz noktada zihnin tamamen yok olmayan bir parçasının olduğunu ileri sürebiliriz. Öyleyse bu parça/şey nedir? Ne yazık ki, önermenin sadece kendisi bize bu konuda yardım etmiyor. İçeriği her ne ise sadece ebedi olarak verilmiş ya da belirlenmiş bir şeyin kalmış olduğu söyleniyor. İçeriği ebedi olan bu şey nedeniyle, insan zihni bedeni yok olsa bile kendisi veya kendisinin sadece bu parçası kalmış oluyor. Şimdi önermeyi bir bütün olarak ele alırsak, içeriği ebedi olan bir şey veya bir özelliğe sahip olması nedeniyle insan zihni bedeni yok olduğunda kendisi veya parçası mutlak olarak yok olmadan geriye kalır, anlamı çıkmaktadır. Böylelikle, bu önermenin temel güçlüğüne Spinoza tarafından insan zihnine ya da onun bir parçasına atfedilen bu ebedi şey veya özellik olduğunu düşünüyoruz. Gerçekten de önerme kanıtlanmasındaki argümantasyon neredeyse sadece bu ebedi olan şey üzerine çalışmaktadır. Şimdi, kanıtlamaya bakalım:

Tanrıda zorunlu olarak insan bedeninin özünü anlatan bir kavram ya da fikir vardır (önceki Ön.), ki bu yüzden zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir (Bölüm 2, Ön., 13). Buna karşın, süre aracılığıyla açıklanabilen ve zaman tarafından tanımlanabilen insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında, insan zihnine zaman tarafından tanımlanabilen bir süre yüklemeyiz; başka bir deyişle (Bölüm 2, Ön. 8), beden sürmedikçe ona süre yüklemeyiz. Ama gene de belli bir ebedi zorunluk altında Tanrının özü yoluyla kavranan bir şey olduğu için, zihnin özüne ait olan bu bir şey zorunlu olarak ebedi olacaktır.— Q.E.D.

Spinoza, kanıtlanmasına bir önceki önermeye atıfla başlar, önerme şudur: Tanrıda gene de zorunlu olarak şu ya da bu insan bedeninin özünü ebedilik türü altında anlatan bir fikir vardır (V,20). *Hujus et illius*, şu veya bu ya da tek tek her insanın bedeninin özünü ifade eden (*exprimit*) bir fikir Tanrı'da vardır, çünkü Tanrı sadece şu veya bu ya da tek tek her insanın bedeninin varoluşunun değil özünün de nedenidir (V,20, Dem.). Çünkü I,25'e göre, Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özlerinin de etker/etkin (*causa efficiens*) nedenidir. Hem “varolan her şey Tanrıdadır, ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz” (I,15) olduğu hem de “etkinin bilgisi nedenin bilgisine bağımlı [olduğu] ve onu içer” diği (I, Ax., 4) için Tanrı'da tek tek her insanın bedeninin özünün fikri vardır. Dahası “insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden, ya da edimsel olarak var

olan belli bir uzam kipi” (II,13) olduğu için de zorunlu olarak insan zihnine ait bir şeyden söz edilmektedir. Aslında burada insan bedeni ve zihnine dair bir tartışmadan öte Tanrı’da insan bedeninin özünün bir fikrinin zorunlu olarak bulunması ve insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden olması nedeniyle insan zihninde de bu fikrin yer aldığı hatırlatır hatırlatmaz Spinoza, süre, zaman ve ebedilik ilişkisine yoğunlaşmaktadır. Ancak bu kanıtlamada dikkatleri üzerine çeken bir sapma var gibidir. Şöyle ki, Spinoza, önermenin kendisinde “insan zihni bedenle birlikte mutlak olarak yok olamaz” derken, kanıtlamadaysa “insan bedeninin özü”nden söz etmektedir. Dahası bu özü ifade eden bir fikir veya kavramın Tanrı’da bulunması daha önceki bir önerme (I,15) ve bir aksiyoma (I,Ax.,4) dayanarak vurgulansa bile, bu özün fikrinin insan zihninde de içerildiğine dair atıf yapılan önerme sanki bedenin özünden değil de edimsel (actualis) varoluşundan söz etmektedir. İnsan zihnini oluşturan şey bir fikirdir ama belli bir fikirdir, yani nesnesi insan bedeni olan “veya edimsel olarak var olan belli bir uzam kipi”nin bir fikirdir. Öyleyse, insan zihninde ebedi olarak kalan şey nedir? İnsan bedeninin özüne ait olan bir fikir mi yoksa insan zihninin özüne ait olan bir fikir mi? Şayet bedenin özünü ifade eden bu fikri tam da II,13 gereği zihnin özünü oluşturan şey olarak veriliyorsa, neden “edimsel olarak varolan belli bir uzam kipi” olarak bedenin edimsel varoluşuna (*Corporis actualem existentiam*) değil de sadece özüne vurgu yapılmaktadır? Bize göre kanıtlamanın devamı bu güçlüğü azaltacak yerde arttırmaktadır. Çünkü ebedi veya içeriği ebedi olduğu için insan zihninde kalan şey, tam da bu ebedi oluş nedeniyle süre ve zamansal varoluşla ilgili değildir. İfade şudur: [S]üre aracılığıyla açıklanabilen ve zaman tarafından tanımlanabilen insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında, insan zihnine zaman tarafından tanımlanabilen bir süre yüklemeyiz; başka bir deyişle, beden sürmedikçe ona süre yüklemeyiz (V,23, Dem.). Mevcut tartışmamız bağlamında altı çizilmesi gereken iki yer vardır: “insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında” ve “beden sürmedikçe”. Buradan çıkan sonuç, Spinoza’nın gerçekten de insan bedeninin özünü ve bu özün fikrinin oluşturduğu insan zihninin özünden söz ettiği açıktır. Fakat argümantasyona dayanak oluşturan II,13 tam da burada dışlanmak istenen bedenin edimsel varoluşuna göndermiyor mu bizi? Hatta “beden sürmedikçe” (*ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore*) derken kastedilen bedenin edimsel varoluşu değil mi? Bu durumda Spinoza neden, söz gelimi, “insan zihninin özü, insan bedeninin edimsel varoluşuyla birlikte mutlak olarak yok olamaz, insan zihninin özünün fikrini oluşturan insan bedeninin özülle birlikte ebedi olan bir şey kalır” demiyor da, anlama güçlüğü yaratacak bir biçimde, “[i]nsan zihni insan bedeni ile mutlak olarak yok edilemez; tersine ebedi olan bir parça/şey kalır” (V,23) diyor? Belki de Spinoza için bu iki ifade ediş de aynı anlama gelmektedir veya aslında demek istediğini en güçlü bir biçimde dile getirmek için bu yolu tercih etmiştir. Zira kanıtlamanın kendi mantığı içerisinde Spinoza’nın bir ayırım koyduğu son derece açıktır. “Bedenin edimsel varoluşu” ve bu varoluşu ifade eden süreyle bu süreye dair bir kavrayıştan doğan zaman/sallıkla ilişkisi haricinde zihne süre atfedilemez. Çünkü süre ve/veya zaman/sallık ne ebedi olan bir şeyle, diyelim ki Tanrı’yla, ne de içeriğini ebedi olan bir şeyden almış olanla (diyelim ki, insan zihni) ilişkilenebilir. Başka bir deyişle, V,23 kanıtlanmasıyla birlikte düşünüldüğünde sonlu bir varlık olarak insan (zihninin) hangi yolla ebedi olanla ilişkilendiğini göstermeyi amaçlamakta gibidir. Bu yol ise, en azından şimdilik, bedenin edimsel varoluşuyla ve bu edimsel varoluşu kendisine nesne kılan zihnin ne’liğinden çok bedeninin özünü kendisine nesne kılan veya bedenin edimsel varoluşunu dışlayarak bedenle ilişkili olan insan zihninden, hatta insan zihninin özünden, söz edilmektedir. Bu durumda, II,13’teki “insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden, ya da edimsel olarak var olan belli bir uzam kipidir” cümlesini hem bedenin edimsel varoluşunun fikrini kendisine nesne kılan insan zihni hem de bedenin özünün fikrini kendisine nesne kılan insan zihni biçiminde anlamak uygun olacaktır:

Bedenin edimsel varoluşu ve ona uygun düşen/onun oluşturduğu zihnin edimsel fikirleri,

Bedenin özü ve ona uygun düşen/onun oluşturduğu zihnin özü(nün fikirleri).

O halde, bize göre, asıl odaklanılması gereken yer bedenın edimsel varoluşu ve zihnin buna dayalı kısmıyla süre ve/veya zaman/sallığın, bedenın özü ve zihnin buna dayalı kısmıyla ebedi oluşun eşitlenmesidir. Bu tespitin bizleri doğrudan süre ve/veya zaman/sallık ve sonsuzluk ve/veya ebedi oluş arasındaki ilişkiye götürmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu ilişkiyi ve ilişkinin öğeleriyle sistem içindeki konumlarına geçmeden önce bu bölümün girişinde dile getirdiğimiz önermeler kümesine yoğunlaşmalıyız. Böylelikle hem bu tespitimiz güçlenecek hem de meselenin yeni veçheleri açığa çıkacaktır.

2. V,23 ve İlgili Önermeler Kümesi

Spinoza, V,23'e ve kanıtlamasına gelmeden hemen önce V,21 ve kanıtlamasında da yukarıdaki yorumumuzu teyit etmektedir. Buna göre,

Beden sürmedikçe zihin hiçbir şey hayal edemez, ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir.

Kanıtlama: Beden sürmedikçe zihin bedeninin edimsel varoluşunu anlatmaz, ne de bedenın duygulanışlarını edimsel olarak kavrayabilir (Bölüm 2, Ön. 8'e Sonurgu), ve dolayısıyla (Bölüm 2, Ön. 26) kendi bedeni var olmadıkça hiçbir cismi edimsellikte var olarak kavramaz, ve böylece beden sürmedikçe hiçbir şey hayal edemez (bkz. Bölüm 2, Ön. 17'ye Notta Hayal gücü Tanımı), ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir (bkz. Bölüm 2, Ön. 18'e Notta Bellek Tanımı).—Q.E.D.

Kanıtlamada da açıkça belirtildiği üzere, Spinoza bu önermede zihnin edimselliğini bedenın edimsel varoluşuna dayandırmaktadır ya da yorum katmaksızın okursak, zihin, bedenın edimsel varoluşunu ancak beden sürdükçe (*durante Corpore*) ifade etmektedir. Aynı şekilde, ne bedenın edimsel varoluşuna dair duygulanışlarını ne de bedene dışsal cisimleri edimsel olarak kavramaz. Çünkü her ikisi de “[i]nsan zihni dışsal cismi ancak bedenının duygulanışlarının fikirleri yoluyla edimsellikte varolan bir şey olarak algıladı” (II,26) için mümkündür. İnsan zihni kavradığı, algıladığı, hayal ettiği ve hatırladığı sürece sadece bedenın edimsel varoluşuyla ilgilidir. Kavramak, algılamak, hayal etmek ve hatırlamak arasındaki epistemolojik ayrımları, şimdilik bir tarafa bırakırsak, Spinoza'nın bu önerme ve kanıtlamasında temel olarak hayal gücünün yapısından söz ettiği belirgindir.

Dolayısıyla, bedenın edimsel varoluşu devam ettikçe/sürdükçe (*durante*) zihin de edimsel olarak ya geçmiş hatırlayabilir ya şimdiki kavrayabilir ya da geleceği umabilir ve *vice versa* bedenın edimsel varoluşuyla oluşan zihindeki fikirler de bedenın edimsel varoluşu kesildiğinde, sürmediğinde süremez. Bu nedenle Spinoza, önermeler kümesinin başına yerleştirdiğimiz, V,20,Sch.'da “[ş]imdi beden ile ilişki olmaksızın zihnin süresi ile ilgili noktalara geçme zamanı geldi” diyerek zihnin, bedenın edimsel varoluşuyla alakalı olmayan parçasına dair açıklamalarda bulunacağını deklare eder. Bu sözlerin hemen öncesinde, aynı yerde, “[t]üm bunlarla şimdiki yaşamı ilgilendiren her şeyi tamamlamış oldum” derken de bedenın edimsel varoluşunu ve zihnin buna bağlı fikirlerden oluşan kısmını kastettiğini düşünüyoruz. Ancak bu iki alıntı Spinoza literatüründe geniş ölçüde kullanıldığı için, bilhassa zihnin/ruhun sonsuzluğu/ölümsüzlüğüyle ilgili tartışmalarda yeniden buraya döneceğiz.

V,23 ve kanıtlamasını önceleyen önermeler kümesi bunlardır. Şimdi V,23'ten sonraki önermeler kümesine bakalım. Fakat neden doğrudan V,29'a geçtiğimiz sorulursa, Spinoza V,23-29 arasında genel olarak üçüncü

tür bilgi ve onun özelliklerinden söz etmektedir. Kaldı ki, göreceğimiz gibi, Spinoza üçüncü tür bilgiye dair açıklamalar yapar yapmaz konuyu yeniden zihnin ebedi içeriğine ve neyin bu ebedi içerikten mahrum olduğuna dair izahlara geri döner ve yine süre ve/veya zaman/sallık ile sonsuzluk veya ebedilik teması karşımıza çıkar.

Spinoza V,29'da zihnin ebedilik türü altında neyi kendisine konu ettiğini ele alır. “Zihin ebedilik türü altında anladığı her şeyi bedenün şimdiki edimsel varoluşunu kavramasından değil, ama bedenün özünü ebedilik türü altında kavramasından anlar”. *Corporis praesentem actualem existentiam*, bedenün şimdiki edimsel varoluşunu değil, bedenün özünü (*Corporis essentiam*) kavramak (*concepire*) o cismi veya bedeni (*Corpus*) ebedilik türü altında (*Sub specie aeternitatis*) kavramaktır. Demek ki, gerçekten de, zihnin içeriği ebedi olan şeyi/parçası sanki bedenün edimsel varoluşlarıyla ilgili en küçük bir teması bile kabul etmeyecek bir biçimde anlatılmaktadır. Böylesi bir kaçınma, zihnin özünün bedenün özüne ve zihnin varoluşunun bedenün varoluşuna yönelmesi gerekliliğinden çıkarsanmış olsaydı, daha önce işaret ettiğimiz, paralellik ilkesine atıf yapılması yeterli olurdu. Ancak Spinoza, bedenün edimsel varoluşunu bu denli inatçı bir biçimde paranteze almaya çalışarak meseleyi tamamen ebedi-oluşa taşımaktadır. Başka bir ifadeyle, söz konusu olan, ne zihin ne beden ne zihnin özü veya varoluşu ne de bedenün özü veya varoluşudur. Ebedi-oluşa varmak ve bu yolculuğu hangi zihinsel yeti veya güç veya parça/şeyle gerçekleştirebileceğimizi keşfetmek, asıl önemli olan budur. Önermenin kanıtlanması yorumumuzu destekleyecek netliktedir:

Zihin bedenün şimdiki varoluşunu kavradığı düzeye dek zaman yoluyla belirlenebilen süreyi kavrar, ve bu düzeye dek yalnızca şeyleri zaman ile ilişki içinde kavrama gücünü taşır (V,21 ve II,26). Ama ebedilik süre yoluyla açıklanamaz (I,Def.,8 ve Exp.). Öyleyse zihin bu düzeye dek şeyleri ebedilik türü altında kavrama gücünü taşımaz; ama aklın doğası şeyleri ebedilik türü altında kavramak olduğuna göre (II,44,Cor.,2) ve bedenün özünü ebedilik türü altında kavramak zihnin doğasına ait olduğuna göre (V,23), ve bu iki şey dışında hiçbir şey zihnin özüne ait olmadığına göre (II,13), şeyleri ebedilik türü altında kavramak için bu güç bedenün özünü ebedilik türü altında kavramadığı sürece zihnin özüne ait değildir.

Spinoza, kanıtlanmasında şu ikilikler arasında denklikler kuruyor gibidir; bedenün şimdiki varoluşuyla kavranan ile süre ve/veya zaman/sallık ve bedenün özünü kavranan ile ebedilik. *Eatenus*, zihin, bedenün edimsel varoluşuyla “ilgili olarak” veya bedenün edimsel varoluşu “düzeyinde”, şeyleri süre ve/veya zaman/sallık boyutunda kavrar, aklın doğası (*natura rationis*) şeyleri (*res*) ve zihnin doğası (*Mentis naturam*) bedenün özünü (*Corporis essentiam*) ebedilik türü altında kavrar. Zihin belli bir düzeye dek (*eatenus*) şeyleri süre ve/veya zaman/sallıkla kavrama gücüne sahiptir (*potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus*) ve bunun sınırı bedenün edimsel varoluşu olarak verilmektedir. Fakat başka bir düzeye geçince veya gelince zihin, şeyleri ebedilik türü altında kavrama gücüne (*potentia concipiendi res sub specie aeternitatis*) sahip olur ve bunun sınırı aklın doğası ve zihnin bedenün özüne odaklanması olarak belirlenmiştir. Spinoza, V,29'un Not'undaysa artık tamamen süre ve/veya zaman/sallıkla ebedilik arasındaki ayrımı işaret etmektedir. Buna göre;

Şeyler bizim tarafımızdan iki yolda edimsel olarak kavranır, ya onların belli bir zaman ve mekân ile ilişki içinde var olduklarını kavradığımız sürece, ya da onları Tanrıda kapsıyor ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğuyor olarak kavradığımız sürece. Ama bu ikinci yolda gerçek ya da hakiki olarak kavranan şeyleri belli bir ebedilik türü altında kavrarız, ve bunların fikirleri Tanrının ebedi ve sonsuz özünü içerir—ki bunu II,45'te gösterdik; ayrıca bkz. aynı Ön. için Not.

Spinoza, burada, yorumumuzu zora sokacak bir ifade kullanmaktadır; şeyleri iki yolla “edimsel” olarak kavramak (*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur*). Bedenün edimsel varoluşuyla süre ve/veya zaman/sallık ve bedenün özünü ebedilik arasında bir eşitleme iddiasındaysak ve Spinoza dikkate aldığımız

yerlerde zihnin ebediliğine dair bedenın edimsel varoluşuna dayalı fikirleri bedenın özüne yönelen fikirlerden ayırıp bizden ikinci tür fikirlere odaklanmamızı istiyorsa, bu nottaki edimselliği nasıl anlamamız gerekir? Öte yandan edimsel olandan burada ve şimdi olanı kastediyorsak, edimsel olanı Spinoza'nın tariflediği gibi iki biçimde anlayabiliriz, ya edimsel olanın (burada ve şimdi olanın) özüne odaklanarak, böylece hem şeyleri hem de bedenın özünü ebedilik türü altında kavramış oluruz, ya da varoluşunu dikkate alarak, böylece edimsel olanın (burada ve şimdi olanın) süre ve/veya zaman/sallık boyutunu algılamış oluruz. Fakat Spinoza, V,20,Sch.'da bize bedenden bağımsız olarak zihnin süresini/sürekliliğini konu edineceğini ve artık şimdiki yaşamla ilgili bir tartışma yapmayacağını bildiriyorsa, edimsel olandan şimdi ve burada'yı kastetmemiş olsa gerek. Yine de Spinoza'ya sadık kalacak olursak, şimdi ve burada'dan zaman ve mekânı anlamamız istenmekte ve edimsellik de bir yönüyle bu anlamla verilmektedir. Gerçek veya hakiki olarak kavranan (*verae, seu reales concipiuntur*) şeyler ebedilik türü altında olanlardır, yani bedenın edimsel varoluşunun değil de özünün konu edindikleridir. Dahası bu fikirler, Tanrının ebedi ve sonsuz fikirlerini içermektedir (*aeternam, & infinitam Dei essentiam involvunt*). O halde, Spinoza'nın bu notla yorumumuzu zora soktuğunu kabul etsek bile geçersiz kıldığını kabul etmemizi gerektirecek bir durum yoktur. Şöyle ki, ilkinde, bedenın edimsel varoluşuyla birlikte süre ve/veya zaman/sallık biçiminde şeyleri ele alırız; ikincisinde, bedenın özüyle birlikte Tanrının edimsel varoluşunu veya şeylerin Tanrıda edimsel olarak varoluşlarını kavrarız. Böylece her ikisi de eşit düzeyde edimseldir fakat ilkinde gerçek ve hakiki olan bir kavrayıştan uzaklaşılırken, ikincisinde böylesi bir kavrayışa erişilir. Bu son vurgu bir sonraki önermede bir nebze aydınlatılmaktadır. Bu nedenle, edimsellik bahsini daha fazla derinleştirmeden bu ara çözümle Spinoza'nın bu konudaki görüşlerini kısmen yorumlamış oluyoruz.

V,23 ve kümesinin son önermesi olan V,30'a ve bu kısmın sonuna gelmiş oluyoruz. Az önce edimselliğin ikinci mümkün anlamından söz ederken, şeylerin Tanrıda edimsel olarak var olmalarından söz etmiştik. V,30, Dem., bununla ne demek istediğimizi daha açık anlatmamıza imkân verecektir. Kanıtlama şudur:

Ebedilik Tanrının kendisinin özüdür, ama ancak bu öz zorunlu varoluşu içerdiği ölçüde (I,Def.,8). Buna göre, şeyleri ebedilik türü altında kavramak onları Tanrının özü yoluyla gerçek varlıklar olarak kavrandıkları sürece kavramak, ya da Tanrının özü yoluyla varoluş içerdikleri ölçüde kavramaktır.

Demek ki, özü zorunlu olarak varoluşunu içeren Tanrının özü bizatihi (*ipsa*) ebedi-olmalık olduğu için şeyleri ebedilik türü altında kavramak, aslında, Tanrıda kavramaktır. Edimsellik, bu anlamda ve düzeyde varoluşa işaret etmektedir. Şeylerin edimsel olarak kavranılan ikinci yolu, Tanrının özünün varoluşu içermesiyle, yani tam da (*ipsa*) Tanrının ebedi oluşuyla ebedilik türü altında kavramak demektir. Edimsel olarak (şimdi ve burada) bulunan bardağımı veya bedenimi iki biçimde kavrarım; ilkinde süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri içinde ve ikincisinde varolan bardağımın veya bedenimin Tanrıda içerildiğince, yani ebedi-oluş içinde kavrarım.

Tanrıda olduğu ve Tanrı aracılığıyla/sayesinde/yoluyla kavranılan (*in Deo esse, & per Deum concipi*) ile ebedilik türü altında kavranan bir ve aynı şeydir. Demek ki, zihnin içeriği ebedi olan şeyi/parçası, hem bedenın özünün kavranılmasından hem de şeyleri edimsel olarak Tanrıda (*in Deo*) içiriliyor olarak kavramasından oluşur. Çünkü Tanrı özü varoluşu içeren bir varlık, yani ebedi bir varlık olduğu için ve şeyler gibi bedenim de Tanrının özüyle varolduğu için bedenimin özünü kavramam demekle şeyleri Tanrıda kavramam demek arasında bir fark yoktur. Yine de, bedenın edimsel varoluşuna veya edimselliğin şimdi ve buradaki varoluşa değil de bedenimin özüne veya edimselliğin özü ifade edişine yönelten bir akış olduğu ne kadar açıksa, şeyleri süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri altında değil de ebedilik türü altında görmemizin salık verildiği de o oranda açıktır. O halde V,23'e dair tartışmanın merkezi de bu gerilim olmalıdır. Peki, literatürdeki okumalar ne kadar sorunu bu alana çıpalamaktadır?

Ancak, şimdiye kadar V,23'ün Not'una hiç değinmedik. Önce bunun nedeni üzerine duralım, Not'u analiz edelim ve ardından bu bölümün diğer kısmına geçelim. Önermenin Notu şudur:

V,23,Sch.: Dediğimiz gibi, bir ebedilik türü altında bedenün özünü anlatan bu fikir belli bir düşünce kipidir ki, zihnin özüne aittir, ve zorunlu olarak ebedidir. Ama bedenlerimizden önce varolmuş olduğumuzu anımsamamız olanaksızdır, çünkü bedende onun hiçbir izi yoktur, ve ebedilik ne zaman tarafından tanımlanabilir ne de zaman ile herhangi bir ilişkisi olabilir. Ama gene de ebedi olduğumuzu tecrübe yoluyla hisseder ve biliriz. Çünkü zihin anlayarak kavradığı şeyleri bellekte taşıdıklarından daha az hissetmez. Çünkü zihnin şeyleri görmesini ve gözlemesini sağlayan gözleri kanıtlamalardır. Böylece gerçi bedenden önce var olduğumuzu anımsamasak da, zihnimizin, ebedilik türü altında bedenün özünü içerdiği sürece, ezeli-ebedi olduğunu, ve varoluşunun zaman tarafından tanımlanamayacağını ya da süre tarafından açıklanamayacağını duyumsarız. Zihnimizin öyleyse ancak süreceği söylenebilir, ve varoluşu ancak bedenün edimsel varoluşunu içerdiği sürece belli bir zaman tarafından tanımlanabilir, ve yalnızca bu düzeye dek şeylerin varoluşunu zaman yoluyla belirleme ve onları süre altında kavrama gücünü taşır.

Spinoza, V,23'ün bu notunda, az önce incelediğimiz, V,29'un kanıtlamasını güçlü bir biçimde önceleyen ifadeler kullanır. Bilhassa, ebedi oluşun süre ve/veya zaman/sallıkla çok kararlı bir tavırla sürekli karşılaştırılması ve sadece bedenün edimsel varoluşuyla ilgili olarak zihnin şeyleri süre ve/veya zaman/sallıkla kavrama gücü taşıdığına fakat tam tersi zihnin şeyleri ebedilik türü altında kavramasının yolunun da sadece bedenün özünü ifade eden bir fikirle damgalanması açık bir koşutluk barındırır. Zaten bu kısımda göstermek istediğimiz buydu. V,23'e dair temel tartışmanın bu düzlemde yapılması gerektiğini iddia etmiştik. Ancak Spinoza'nın dilinin V,20,Sch.'da olduğu gibi V,23,Sch.'da da bir hayli çetrefilli olduğunu da söylemek zorundayız. Söz gelimi, "bedenlerimizden önce varolmuş olmak", "gerçi bedenden önce var olduğumuzu anımsamasak da", "ebedi olduğumuzu tecrübe yoluyla hisseder ve biliriz" gibi ifadeleri anlamlandırmak gerçekten de son derece güçtür. Bir sonraki kısım bu güçlüğün Spinoza çalışmalarında nasıl alımlandığını inceleyeceği için burada, son olarak, birkaç hususa değinmek istiyoruz.

V,23'ün kendisi ve kanıtlamasından sonra bu notu neden en sonda tartıştığımız sanıyoruz ki, yeterince açıktır. Yine de belirtmek gerekirse, bu not V,23 ve kümesine dair öne çıkardığımız hatların bir nevi röntgeni olarak okunabilir. Öncelikle, Spinoza birkaç defa ebedilikle ne süreyi ne de zamanı kastetmediğini yinelemektedir. Böylece hem Tanrı için hem de insan bedeninin özü ve bu özü kavrayan insan zihni için de ebedi oluş atfediliyorsa şayet, demek ki, onlar da ne süre ne de zamanla ilişki olacak biçimde kavranılması gerekir. Bu durumda, şimdiye kadar defaatle altını çizdiğimiz üzere, bedenün edimsel varoluşu göz önünde tutulduğunda zihin bunları süre ve/veya zaman/sallık içinde kavrama gücüne sahip olacaktır, tam tersi, bedenini özünü dikkate aldığı oranda da zihnin özüne ve böylece ebedilik türü altında ebedi olana yönelerek varoluşunun süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri içinde kavramayacaktır.

3. V,23 Üzerine Tartışmalar

Steven Parchment, zihnin ebediliği/ölümsüzlüğü hakkında yorumları sınıflandırdığı "The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics" adlı makalesinde zihin-beden ilişkisi üzerinden bir tasnif yapar.⁴ Yukarıda değindiğimiz gibi, II,7'ye dayanarak zihin ve beden farklı sıfatlar altında bir ve aynı şeyi ifade etmesi bakımından paralel olduğu söyleniyorsa ve II,13'e göre zihin bedenün bir fikri veya zihni oluşturan fikrin nesnesi edimsel olarak varolan bir uzam kipi olarak bedense, V,23'te dile getirilen görüşler bu ifadelerle bir çelişki oluştururlar. Parchment, bu soruna dair verilen ilk cevabın "zihnin ebedi yaşamı"nın metaforik anlam içerdiği iddiasıdır,

⁴ S. Parchment, "The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics," *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 3 (2000): 349-82.

der ve bunu epistemolojik yorum olarak adlandırır. Bu cevabın karşısına ontolojik yorumu yerleştirir ki, bu da zihnin ebediliğini literal anlamda kabul edenler grubunu oluşturur. Bu grubun temel iddiası zihnin ebedi oluşunun paralelizmle çelişmediği, dolayısıyla aslında Spinoza sisteminde bir tutarsızlık veya çelişkinin olmadığıdır. Ardından bu ikinci grubu üçe ayırır. İlki, Episodic İdeatum (Parçalı İdeatum) Teorisi olarak adlandırdığı bu yoruma göre, beden varolduğu sürece zihin bedeninin bir fikridir, daha sonra bedenden bağımsız bir varoluşu sahip olur (Parchment, 2000: 350). İkincisi, “zihnin sadece bedeninin varoluşunun başlangıcında tekil bir bedeninin fikri” olduğu, “akıl ve akli görüşle zihin ideatum’unu genişletir ve böylece en sonunda Tanrıyla birleş”tiğini savunan görüştür, Parchment, buna da The Incremental Ideatum (Çoğalan İdeatum) Teorisi, der. Son yorum, The Double Existence (Çift Varoluş) Teorisi’dir. Buna göre, zihin ebedi bir varoluşa sahiptir, çünkü bedeninin kendisi de bir anlamda ebedidir. Bedenlerin iki tarz varoluşu vardır; ilki, edimsel bir biçimde, doğada varolan bir kip olarak süreye ve ikincisi, uzam sıfatında içerilen bir öz olarak ebedi bir varoluşa sahiptirler.⁵ Bu çifte varoluş teorisi gereği, bir beden süreye sahip olduğu oranda varoluştan kesilir, ama bir öze sahip olduğu oranda da daimî (always) varolmalıdır. Dolayısıyla, bir zihin veya bedeninin bir fikri de varoluşun bu iki tarzıyla uyumludur: sınırlı bir süreye ve ebedi bir yaşama sahip olan.⁶

Parchment, bu grupların her biri için örnekler sıraladıktan sonra, zihninin ebediliği hakkında yorumların olağanüstü çeşitliliğinin ve hemen her konunun “zihnin doğası, paralelizm, tanrısal nedensellik, öz ve ebedilik gibi kilit metafiziksel konularla ilgili olduğunun altını çizer.⁷ Parchment’in bu tasnifi bizim açımızdan şunu söyler: Ontolojik yoruma dayalı her okuma, kendi sorunsalına uygun kavramları öne çıkararak, V,23 ve kümesinin Spinoza’nın düşünce sisteminde bir tutarsızlık yaratmadığını savunur. Çünkü şu veya bu bağlamda Spinoza’nın söz konusu önermeler kümesini sistemi içerisinde çözümlemeyi hedef almışlardır.⁸

Şimdi gelelim ölümsüzlük doktrini bağlamında yapılan okumalara. Bu yorumun en belirgin ismi Austin Harry Wolfson’dur ve o, temel olarak, Spinoza’da geleneksel ruhun ölümsüzlüğü doktrininin yinelenen varyasyonu görür. Austin Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II* eserinde sorunun ruhun ölümsüzlüğü olduğunu ve böylece Spinoza’nın sadece eski bir geleneksel inancı yeniden olumladığı (...) Tanrı’nın bilgisine sahip olanların erişebileceği (...) Geleneksel söz dağarcığı içinde ruhun ölümsüzlüğünden söz etmeyi sürdürdüğünü, iddia eder.⁹ Bu yorum, aslında Wolfson’ın anıtsal eserinin bütünü göz önüne alındığında kendi içinde tutarlıdır. Wolfson’a göre Spinoza zaten geleneksel düşünme biçiminden tam olarak kopmuş değildir. Bu görüşüne uygun olarak Wolfson, geniş bir bağlam içinde (Yahudi-Müslüman ve Hristiyan geleneğinin temsilcilerinden örneklerle), ölümsüzlük doktrinini tanıtır. Daha sonra Spinoza’da varoluşun iki türü olduğunu; ilkinin bir zaman-mekân ilişkisi anlamında edimsel ve ikinci varoluş türünün Tanrı’da içeriliyor ve tanrısal doğanın

⁵ Parchment, “The Mind’s Eternity in Spinoza’s Ethics,” 350.

⁶ Parchment, “The Mind’s Eternity in Spinoza’s Ethics,” 351.

⁷ Parchment, “The Mind’s Eternity in Spinoza’s Ethics,” 350.

⁸ Bunun istisnai durumları da vardır. Jonathan Bennett, zihninin ebediliği meselesini Ethica’nın son üç doktrini başlığı altında inceler, demek ki, onun için bu önermeler kümesi daha geniş bir yelpazeyi kapsar; zihninin ebediliği, üçüncü tür bilgi ve sezgisel Tanrı sevgisi. Öte yandan Bennett, aslında, bu önermeler dizisini analiz etmekte son derece isteksizdir, hatta “Ethica’daki başarısızlığın çoğunun Spinoza’nın gerçek sorunlarla uğraşırken ortaya çıktığını” söyledikten sonra “buradaki başarısızlığın tamamen bir felaket” olduğunu iddia eder bkz. J. Bennett, *A Study of Spinoza’s Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984), 357. Edwin Curley, bu bölümün Ethica’nın en zor ve karmaşık önermelerini içerdiğini ve kendisi için halen anlaşılmaktan öte olduğunu aktarır, fakat bedeninin ölümünden sonra kalan şeyin bir kişi/person olmadığını kabul eder, bkz. E. Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza’s Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 84-86.

⁹ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II* (Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 289-325.

zorunluluğunda çıkıyor olarak kavranıldığı sürece edimsel olandan söz ettiğini dile getirir.¹⁰ Wolfson, tam da bu noktada bizim için de hayli önemli olacak bir liste sunuyor. Aslında Spinoza'dan da kaynaklandığını düşündüğümüz bir kavramsal karışıklık vardır. Şimdi, Spinoza varoluşu (*existentia*) hangi anlamda ele alıyor; biçimsel varlık (*esse formalis*), edimsel öz (*essenita actualis*) veya mevcut öz (*essentia data*) ve daha sonra özü (*essentia*) hangi anlamda kullanıyor varolmayan şeylerin fikirleri (*ideae rerum non existentium*), ideal öz (*essentia idealis*) veya biçimsel öz (*essentia formalis*), bunlar açık değildir. Wolfson, Spinoza'da ruhun ölümsüzlüğünün kişisel ve bireysel bir şey olduğunu iddia etmeden önce, son derece ilginç olan şu soruyu sorar: Spinoza için, hem ruh hem de beden Tanrının düşünce ve uzam sıfatlarının kipleri olduğuna ve bedenün özsel uzamı zihnün özsel düşüncesinden daha yok edilebilir olmadığına göre, niçin Spinoza bedenün ölümsüzlüğünden çok ruhun ölümsüzlüğünden söz etmektedir?¹¹

Wolfson'ın kişisel ve bireysel ölümsüzlük tezinin dayanağı V,24 ve V,32,Cor.'daki Spinoza'nın ifadelerinden türetilmiştir. Wolfson da tıpkı Bennett gibi V,23'ü sanki bir paket gibi görür; zihnün ebediliği, üçüncü tür bilgi ve Tanrı sevgisi.¹² Bu yorum değindiği isimler ve bağlamlar bakımından oldukça zengin bir ağ sunar, ancak bu ağın tamamını takip etmek çalışmamız açısından mümkün değildir. Wolfson'ın okumasındaki en önemli nokta, başka bir yerde genişçe ele aldığı ebedilik analizidir.¹³ Ruhun ölümsüzlüğü doktrinin gelenek içerisinde örneklerle Spinoza'ya uyarlanması ne denli zorlayıcı bir yorum olsa da ebedilik kavramının, özellikle, Platoncu ve Aristotelesçi geleneğe dayandırılarak yorumlanması bir o kadar kayda değerdir.

Wolfson'ın ebedilik yorumuyla tartışan, V,23'ü ebediyet kavramı üzerinden inceleyen diğer iki belirleyici çalışma, sırasıyla, Martha Kneale ve Alan Donagan'a aittir. Martha Kneale, William Kneale'e atıfla¹⁴, sonsuzluk-ebediliğin Parmenides, Platon ve Boethius hattı üzerinden zaman/sızlık temelinde ele alındığını Spinoza'nın (V'e kadar *Ethica* da dâhil olmak üzere, özellikle *Cogitata Metaphysica*) bu hattı takip ettiğini fakat daimilik içeren (*sempiternal*) bir anlayışın zamanın bütün anlarında olması gereken bir kavrayış getirdiğini ifade ettikten sonra Spinoza'nın *Ethica*, V'le bu hatta girdiğini savunur. Yani Spinoza'da iki tür sonsuzluk-ebedilik anlayışının da ele alındığını fakat zihnün sonsuzluğu ile Aristotelesçi (Aristoteles, Epicurus, St. Thomas...) bir bağlama kaydığını iddia eder.¹⁵ Kneale, Spinoza'da temel vurgunun ebedilikle zorunluluk arasındaki sıkı bağlantıda yattığını savunur. Daha sonra zihnün *sub specie aeternitatis* düzeyinde sürenin yer alamayacağı iddiasının doğru olamayacağını vurgular. Çünkü insan zihninin ebediliğinin açıklanmasında kullanılan dil fazlaca süre kavramı üstüne oturmaktadır.¹⁶ Kneale'in temel argümanı şudur; V,23'teki "(geriye) bir şey kalır" (*aliquid remanet*) ifadesinde kullanılan fiil (*remanere*) belirgin bir biçimde süre kavramıyla ilişkilidir. Zaten Spinoza V,20,Sch.'da bedenden bağımsız olarak zihnün süresi veya sürekliliğinden söz etmektedir: "... *quae ad mentis durationem sine...*". Böylece Kneale göre, Spinoza felsefi yaşamı boyunca iki farklı ebedilik kavramı geliştirmiştir. İlki Platoncu zaman-dışılık (a-temporal) anlamında ebedilik ve ikincisi Aristotelesçi daimilik anlamında ebedilik (*sempiternal*). Bu ikincisine örnek V,23 ve kümesidir. Yine de, Spi-

¹⁰ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 292.

¹¹ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 295.

¹² Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 298-99.

¹³ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 331-370.

¹⁴ W. Kneale, "Time and Eternity in Theology," *Proc. Aris. Soc* 61, sayı: 1 (1961): 97-107.

¹⁵ M. Kneale, "Eternity and Sempiternity" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene (New York: Anchor Books, 1973), 227-38.

¹⁶ Kneale, "Eternity and Sempiternity," 237.

noza'da, Kneale'in yorumunu zorlayan ifadeler rahatlıkla bulunabilir. Şöyle ki, Spinoza, Kneale'in ifade ettiği gibi bir dönem süre ve/veya zaman/sallıkla hiçbir bağlantısı olmayan bir ebedilik anlayışına yakındıysa, tam da V,23 ve kümesinde neden ebediliği süre ve/veya zaman/sallık karşısında tanımlamaya ve I,Def.,8'e atıf yapmaya devam etsin ki? Bizce Kneale'in güçlü yorumunu zorlayan soru budur. Kendisi, kısaca, bunun nedeninin Spinoza'nın "dini ve felsefi eğitimiyle derin bir şekilde kökleşmiş teolojik bir öncülle, Tanrıyla" başlamasında görür.¹⁷ Sonuç olarak, çalışmamız açısından bu makalenin iki önemi vardır: İlki, farklı türde ebedilikler kavrayışını düşündürmesi ve daimilik olarak ebediyet tezini gündeme getirmesidir. Spinoza'nın ebedilik anlayışının Platoncu mu Aristotelesçi mi olduğu, Wolfson'da da belirgin olan bu yorumlama biçimi, nedense pek çok yorumcuya ilgi çekici gelmiş görünür. Fakat Spinoza'nın kendinden önceki filozoflara meşhur kayıtsızlığı bu yorumun metinsel kanıtlanmasını güçleştirir. Zaten Kneale'de bu alana girdiğinde metin dışı açıklamalara, kısmi dolgulara başvurur. Her hâlükârda, Kneale'in daimilik tezi üzerine düşünülebilir. Ancak Kneale'in yaptığı gibi, bir dönem zamandışılık-merkezli sonraki dönem daimilik-merkezli bir okumanın desteklenmesinin güç olduğunu bunun yerine zaten işin başından beri böyle iki farklı ebedilik kavrayışının farklı nesnelere uygulandığını düşünebiliriz.

Alan Donagan ise "Spinoza's Proof of Immortality" adlı makalesinde aynı güzergâhtan hareketle, Platoncu zaman anlayışında her türlü zamansal ilişkinin dışlanmasıyla sonsuza varıldığını, Aristotelesçi hattın ise sadece bitimsiz zaman (endless time) anlamına geldiğini aktarıyor. Donagan, ilk anlamda ebediliğe karşı ikinci anlamda bir ebedilik kavrayışının Spinoza'da olduğunu iddia ederken, öncelikle mümkün bir zaman teorisi inşasına girişir.¹⁸ Kısaca, Spinoza zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bir geçişlilikler-zamansal geçişler olarak ele almaz. Fakat Spinoza'nın temel zamansal kavramı varoluşun sürekliliğidir (*continuatio existendi*).¹⁹ Donagan, sürenin ölçümü olarak zaman kavrayışı ile 12. Mektuba atıfla, Spinoza'da bir zaman kavramının olduğunu söyler. V,23 ve kümesinin güçlü zaman-dışı ebedilik vurgusunu kabul etmekle birlikte Donagan, buradan doğrudan her şeyin bu kapsam içinde değerlendirilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü Donagan'a göre, I,28 gibi önermelerde, "sonsuz ve ebedi töz olan Tanrının, belirli sonlu modifikasyonlarla/kiplenişlerle motive edildiği sürece, zamanla ilgili gerekçelere sahip olduğu hakkında şüphe götürmez" vurgular da vardır.²⁰ Altını çizmek istediğimiz husus, Donagan'ın katı bir zaman-dışı ebedilikle damgalanmış bir okumaya daimilik ve Tanrının kiplenişleri gibi mefhumlarla darbe indirmeye çalışmasıdır. Öte yandan Donagan'ın okumasının bir değerli ayrımı öz kavramına ilişkindir, daha doğrusu, öz-varoluş kavramsallaştırmalarının nasıl anlamlandırılacağı ve bunun V,23'teki etkileri üzerindedir. Buna göre, edimsel ve biçimsel öz (*essentia actualis* ve *essentia formales*) ayrımını gündeme getirerek, ilkini *conatus* teorisiyle anlaması ve buradan da, örneğin, Sokrates ve Platon'un edimsel özünün kendi bireysellikleriyle, ortak özlerininse insanlıkla bağlantılandırılmasıdır. Böylelikle, edimsel öz bir süre ve/veya zaman/sallık bağlamı oluştururken, biçimsel öz zihinde "(geriye) kalan" o ebedi şeye karşılık gelir.²¹ Donagan, edimsel ve biçimsel öz ayrımını örneklendirdikten sonra, V,23'le ilgili şu

¹⁷ Kneale, "Eternity and Sempiternity," 239.

¹⁸ A. Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene (New York: Anchor Books, 1973), 242-44.

¹⁹ Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 242-44.

²⁰ Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 247.

²¹ Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 249-50. Donagan'ın bu iddiasına verilen bir cevap için bkz: D. Steinberg, "Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind," *Canadian Journal of Philosophy* 11: 1 (1981): 35-68.

sonuca varıyor: yaşayan bir insan bedeni yok olduğunda, buna uygun olarak zihin de yok olur (...) Yine de zihin, edimsel bir öz olarak, bu bedenin biçimsel özünün bir fikrine sahiptir.²²

Bu konuda son örnek C. L. Hardin'in yorumudur. Hardin, "Spinoza on Immortality and Time" başlıklı makalesinde, Kneale-Donagan okumasıyla hesaplaşır ve bu yorumu üç maddede özetler, ancak bizi ilgilendiren ikisi şöyledir;

- i. Spinoza fırsat geldikçe tözün veya dolaysız sonsuz kiplerin her zaman (*semper*) olduğunu söyler.
- ii. V,23'teki "(geriye) kalan bir şey" (*aliquid remanet*) ifadesinde kalan fiili zamansal bir ifadedir.²³

Hardin'in makalesi iki bölümde incelenebilir, ilkinde yukarıdaki maddelerin birer sınanması işlevi gören, Minkowski uzay-zaman diagramına dayanan süreklilik (Continuum) ile Spinoza'nın sonsuz kipler analizinde vurgulanan daimilik bağlantısı işlenir; ikincisinde, bilhassa Donagan'ın biçimsel-edimsel öz ayrımına ağırlık vererek, Kneale-Donagan zihnin ebediliği yorumu tartışılır. Spinoza'nın ebediyeti süre ve zamanla ilişkili olarak tanımlamayı reddetmesine vurgu yapan Hardin, edimsel öz teriminin de ayrıştırılması gerektiğini ileri sürer. Kendi yorumuna göre, Sokrates fikri iki tür edimsellik taşır. Bunlardan ilki, Sokrates'in şimdisiyle ilgilidir (sabit bir zaman-mekân ilişkisine işaret eder) ve bu birinci düzey edimselliktir; ikincisiyse Sokrates fikrinin Tanrıda bulunması veya Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkması bakımından edimsellik içerir. Kneale-Donagan tezinin temel sorunu, Hardin'e göre, meseleyi *semper* üzerinden zamansal oluşa doğru kaydırmalarıdır.

V,23 ve kümesini sonsuzluk tartışması içinde görmesi bakımından yukarıdaki okumalarla ortak fakat önermeler kümesini yorumlamak/çözümlemekte ayrı düşen ve bu ayrımı da öz-varoluş ilişkisinden hareketle kuran okumalar da vardır.

Spinoza's Version of the Eternity of the Mind'ta Genevieve Lloyd, öz ve varoluş ile sonsuzluk ve süre arasındaki ilişkinin, Spinoza için, tözün kendi nedeninin varoluşu²⁴ olarak ebedilikle, kipin koşullanmış/belirlenmiş varoluşunun da süre biçiminde tanımlandığını ve böylece radikal bir farkın ortaya çıktığını iddia eder. Lloyd, tözün kiplerinin varoluşuna aşkın (*transendent*) olmaması nedeniyle, Platoncu bir ebedilik kavramının da gündem dışı olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Aristotelesçi Spinoza okumasında da sorunlar vardır. Platoncu Spinoza okumasında, sonsuzluğun varoluşuyla süre-zamansallık arasında radikal bir ayrıma karşı bu okuma, ebediliği tüm zamanlarda (*omnitemporal*) varoluş olarak alır.²⁵ Lloyd'un Donagan'a itirazı Hardin'e benzer biçimde, şayet Tanrının kiplenişleri olarak sonlu kiplerin edimselliğini ya edimsel bir varoluş olarak şu veya bu zamanda ya da tüm zamanlarda var oluyor olarak kavramamız gerekir ki, bu aynı şey/nesne için geçerli olamaz. Bu yorum aslında, öz-varoluş ilişkisi içinde daha net anlaşılır: Bir tarafta ebedi özün edimsel olarak varolan bir kipin/bireyin sadece bir parçası olarak varsaymak (varoluş merkezli) ve özün kendisini tüm zamanlarda var oluyor olarak varsaymak (öz merkezli). Lloyd'a göre, şeyleri *sub specie aeternitatis* kavramak, onları gerçek varlıklar olarak (*entia realia*) kavramak demektir ve bu da saf ebedi özü kavramanın, bir şekilde, varoluşun örtüsünü tutup bir kenara fırlatmak anlamına gelmediğini bilmek gerekir. Bu öz ve varoluş üzerin-

²² Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 255.

²³ C. L. Hardin, "Spinoza on Immortality and Time," *The Southwestern Journal of Philosophy* 8, sayı: 3 (1977): 129-38.

²⁴ Genevieve Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind" in *Spinoza and the Sciences*, ed. Marjorie Grene Debra Nails (Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986), 211-37.

²⁵ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 218.

deki vurgular ebediliğin olduğu kadar sonlu şeylerin de edimsel olarak kavranılması sonucu doğurmaktadır. Bu sonlu şeylerin, yani bireylerin edimsel varoluşunun gerçekliği ne kadar reddedilemez ise onların zihinlerindeki fikirlerin bir kısmının da daima upuygun olmayan (*inedaquate*) olacakları da reddedilemez. Kısaca, öz ve varoluşun birlikte ele alınması zorunludur. Spinozacı anlamda özlere, sadece edimsellik içinde varolan şeyler aracılığıyla ulaşırız.²⁶

Öte yandan zihin kendisini Tanrının zihninin bir parçası olarak algıladığı sürece ebedi bir düşünce kipidir de. Burada öne çıkan ilişki biçimi parça-bütün ilişkisidir ve ancak burada, şu kadarını ifade edebiliriz; Lloyd'a göre, bu ilişki, *Natura Naturans-Natura Naturata* bağlamında kurulduğu oranda hiçbir aşkınlık içermez. Zihnin kendisini bir bütünlük içinde görmesi demek, bireysel bir zihinle düşüncenin bütünlüğü arasındaki ilişkiyi, zaten bütünlük içinde bulunan kipleri sistematik bir karşılıklı-bağlantı içinde kavramasıdır.²⁷ Bu nedenle zihnin ebediliğinin yorumlanmasının bir yönü, böylece, parça-bütün ilişkisinin nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Bu durumda, iki tema öne çıkar bunlardan ilki; bir parça olarak sonlu bir kipi bütünlük içindeki konumu (bireyleşme sorunu)²⁸ ve diğeri, sonlu insan zihni Tanrının ebedi zihninin bir parçasıysa, bu parçadaki yanlış (upuygun olmayan) fikirlerin konumu.

Zihnin ebediliğini edimsel varoluştaki inşa etmek, burada olduğu gibi, özü bir tarafa varoluşu bir tarafa koymayı reddetmeyi gerektiriyorsa, bireysel-edimsel bedeninin de bir parça olarak bütünlüğünde yitmesini reddetmeyi gerektirir. Çünkü öze odaklanmak, bir anlamda, bireysel farklılıkları aşan ortaklıklara odaklanmak demektir ki, bu da parçayı bütünlüğündeki ilişkilerde görmekle mümkün olur. Meselenin böyle koyulması, epistemolojik bir okumayı da beraberinde getirir. Şöyle ki, eğer bütün fikirler Tanrıda ise onların hepsinin doğru olmaları beklenir, ama bu durumda yanlış fikirleri nasıl açıklayacağız? Şayet yanlış parçalanmadan (fragmentation) kaynaklanıyorsa, tek hakiki fikrin kendi içinde tamamlanmış (completeness) evren fikri olduğunu önermek gerekir.²⁹ Buradan, yani hatanın gerçekliğinin bireylerin upuygun olmayan fikirlerine dayanmasından, aynı manaya gelmek üzere, edimsel olarak varolan bir bedeninin fikri olmayı sürdürmesinden çıkan sonuç kendisini tutku (*passion*) durumunda, yani parçalı bir biçimde gören bir zihnin akıl veya Spinoza'nın ortak mefhumlar (*notionis communis*) dediği bir bilme tarzıyla bütünlüğünde görmesiyle etkinliğini arttırır. Böylece insan yaşamı denilen şey, etkinlik-edilginlik, özerklik-bağımlılık, özgürlük-esaret arasındaki sürekli bir mücadeledir ve zihin hakiki özgürlüğü yalnızca bireyleri birbirine bağlı kipler olarak kavradığında elde edebilir.³⁰ Zihnin bilginin bu upuygun (*adequate*) biçimine geçişle pasif etkilerden özgürleşmesi aynı sürecin farklı veçheleridir. Fakat bu epistemolojik açıklamaların konumuzla ilgisi şudur: Spinoza'nın ortak mefhumları edimsel varoluşa sınımsız demir atar ve onlar, doğrudan, bedensel kiplenmelerin farkındalığında temellenir. Zihnin bu kiplenmeleri kavraması bedeninin edimsel varoluşuna bağlıdır.³¹ Lloyd'a göre, zihin henüz bu aşamada, yani ikinci tür bilme pratiğinde bile tutkularla özgürleşme yolunu bularak bir tür ebedilik kapısını aralar. Daha sonra üçüncü tür bilgi biçimine değinen Lloyd, bireysel zihinle Tanrının zihni arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır ve şu sonuca ulaşır:

²⁶ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 218.

²⁷ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 222.

²⁸ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 215.

²⁹ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 222.

³⁰ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 226.

³¹ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 211-37.

Bu tüm zamanların (*omnitemporal*) fikirlerinin bir bütünlüğü değildir; kurulmuş/kurulu her bir düşünce sonlu uzamsal kiple ilişkisi içinde varoluşu biter/ortadan kalkar. Tanrının ebedi intellect'ini tüm zamanların hakikatlerinin bir bütünü olarak değil de hakiki olan her şeyin bir bütünü/bütünlüğü olarak görmek gerekir. Bununla birlikte böylesi bir bütünlük, bir anlamda, zamana aşkın (*transcend time*)'dir.³²

Llyod bu açıklamaların devamında ilginç bir geçmiş kavramına gönderimde bulunmaktadır. Buna göre, “geçmişte olan bir şeyin yapısı zamanın geçmiş olmasıyla değişmez. Bu geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki en önemli farkları yadsımak demek değildir. Fakat bir olay sona erdiğinde onda-olan-şeye dokunulamaz. Bu nokta geçmişi olduğu gibi kozmik bir hafıza içinde muhafaza etmeyi de içermez (...) bu şey/durum *sub specie aeternitatis* kavranılan şeyin zamanın yıkımlarından kurtulduğu söylenebilir” demektedir.³³

Sonuç

Sonuç olarak, burada dile getirilen görüşlerin bizim açımızdan üç temel değeri vardır; i) sorunu Platoncu-Aristotelesçi Spinoza bağlamının dışında ele alma girişimi, ii) öz-varoluş ilişkisini birlikte düşünerek özcü bir eğilime direnmesi (buna dayanarak bedenın edimsel varoluşuna ve upuygun olmayan fikirleri de hesaba katması) ve iii) zamansallık kavramını tartışmaya dâhil etmesidir.

Literatürel okumanın da gösterdiği gibi, V,23 bağlamında yapılagelen tartışmalar *Ethica*'nın pek çok yerine temas etmeyi gerektirecek kadar çeşitlilik gösterir. Ancak yine de hem yapmış olduğumuz yakın okuma hem de aktardığımız bazı okuma örnekleri bu zorlu önerme ve kümesinin ebedilik/sonsuzluk ile süre ve/veya zamansallık gerilimi içinde okunmasının elzem olduğunu göstermektedir. Ne yazık ki, Spinoza ebedilik üzerine durduğu kadar berrak bir biçimde süre ve/veya zamansallık hakkında konuşmaz. Bu nedenle böyle bir okuma, öncelikle, süre ve zamanın Spinoza için ne anlama geldiğini açıklamak zorundadır. Öte yandan Spinozacı epistemoloji, *Ethica*'nın II. Bölümü, bizlere zorunluluk ve sonsuzluk özelliklerini içeren bilme türünün ikinci ve üçüncü tür olduğunu söyler. Fakat zamansallıkla damgalanan birinci tür bilme türünün ne derecede diğer bilme türleriyle ilişkide olduğunu apaçık bir biçimde izah etmez. Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası olan insan zihninin, ikinci ve üçüncü tür bilme biçimlerinin, deneysel boyutları belki yeniden değerlendirilmelidir.

³² Llyod, “Spinoza’s Version of the Eternity of the Mind,” 230. Benzer bir zamanı aşma kabiliyeti olan zihin anlayışı için bkz: E. Harris, “Spinoza’s Theory of Human Immortality,” *The Monist* 55:4, (1971): 668-665.; H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* (Oxford: at the Clarendon Press, 1901): 308-309.; F. Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy* (London: Kegan Paul & Co., 1880): 293-296.

³³ Bu da bana başka bir ilginç soruyu sormama neden oluyor. Spinoza mahut önermelerinde bedenın çözülmesinden sonra zihinde bir şeylerin kaldığını ifade ettiğine ve Llyod’u da takip ederek bu geçmiş zamanın da bir şeyleri koruduğunu düşündüğümüzde, acaba zihnin bir başka tarzı olan hafıza da bu geride kalan kısım içinde midir? Bu sorunun cevabı şimdilik “hayır” gibi görünse de, zihinde kalan bir şeyler sadece anlama yetisi ve entelektüel sezgi ile ilişkili haller olsa da bu soru güncelliğini korumaktadır. Çünkü benim anlama yetimin gelişimi ile bedensel etkilenimlerim arasında da doğrudan bir ilişki söz konusudur. Başka bir ifadeyle, ben bedensel olarak ne kadar çok aktif duygulanımlara maruz kalırsam o oranda neşeli duygular geliştireceğim ve o oranda şeyleri uygun bir tarzda bileceğim ve bu durumda benim anlama yetim de gelişmiş olacak. O halde, bu tablo öncelikli olarak hafıza, algı, hayal gücü gibi daha bedensel etkilerin upuygun olduğu düzeyde depolanabilen bir varoluşa gönderme yapmıyor mu? Spinoza’nın IV,39,Sch.’da verdiği hafızasını büyük oranda kaybetmiş İspanyol şair örneği bu biçimde de yorumlanamaz mı? (Ayrıca EII25,27,28). Bir diğer kaynak için bkz. L. Armour, “Knowledge, Ideas and Spinoza’s Notion of Immortality” in *Spinoza: The Enduring Questions*, ed. G. Hunter (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994).

Kaynakça

- Armour, L. "Knowledge, Ideas and Spinoza's Notion of Immortality" in *Spinoza: The Enduring Questions*, Editör: G. Hunter, 48-64. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994.
- Bennett, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.
- Curley, E. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Donagan, A. "Spinoza's Proof of Immortality" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Editör: Marjorie Grene, 241-58. New York: Anchor Books, 1973.
- Hardin, C.L. "Spinoza on Immortality and Time," *The Southwestern Journal of Philosophy* 8, sayı: 3 (1977): 129-38.
- Kneale, M. "Eternity and Sempiternity" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Editör: Marjorie Grene, 223-38. New York: Anchor Books, 1973.
- Kneale, W. "Time and Eternity in Theology," *Proc. Aris. Soc* 61, sayı: 1 (1961): 97-107.
- Llyod, Genevieve. "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind" in *Spinoza and the Sciences*, Editör: Marjorie Grene Debra Nails, 211-37. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Parchment, S. "The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics," *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 3 (2000): 349-82.
- Spinoza, B. *Ethica*. Çeviren: A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 2009.
- Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza II*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1934.